

La magia en el *Quijote*: Cervantes ilustrado

MARÍA DEL CARMEN RIVERO IGLESIAS

Universidad de Oviedo - Universidad de Münster

La palabra *magia* posee actualmente dos acepciones. La primera es aplicable al *Quijote* por el atractivo, encanto o hechizo con el que, indudablemente, la obra ha atrapado a innumerables pensadores, filólogos y estudiosos a lo largo de los siglos. Esta no es, no obstante, la óptica desde la que pretendemos estudiar la presencia de la magia en el *Quijote* sino que atenderemos, más bien, a su segunda acepción que la define como «arte o ciencia oculta con que se pretende producir, valiéndose de ciertos actos o palabras, o con la intervención de seres imaginables, resultados contrarios a las leyes naturales»¹.

Realizaremos, a continuación, un breve estudio diacrónico de la idea de magia desde la Antigüedad hasta el Renacimiento con el objetivo de contextualizar adecuadamente el análisis de la presencia de la misma en el *Quijote* cervantino, presencia que aportará, en último término, una nueva dimensión significativa a la obra, conectándola con la tradición renacentista y vinculándola, a su vez, a la ilustrada.

En sus orígenes, señala Goldammer², la idea de magia no comportaba una carga semántica negativa. Así, para Aristóteles, los magos eran parte poetas, parte filósofos que lo derivaban todo de un principio supremo absoluto, siendo su teología la magia. Para Cicerón, los magos eran los hombres doctos y sapientísimos de Persia y de esta manera serán considerados, asimismo, en el neoplatonismo tardío. Mago no sería otra cosa, desde esta perspectiva, que sinónimo de sabio. De este modo, para Filón, la magia consistiría en la ciencia de la contemplación y aportaría luz en lo que a la comprensión de los fenómenos naturales se refiere.

1. *Diccionario de la Real Academia de la Lengua española*.

2. Goldammer (1980: 631-635).

Sin embargo, la magia practicada por embaucadores y farsantes, advierte al mismo tiempo Filón, debe ser rechazada. Será esta segunda visión de la magia, la peyorativa, la que acabe por instituirse con el cristianismo. Los padres de la Iglesia arremeten contra ella y la consideran charlatanería inútil. La magia se convierte, a partir de este momento, en enemiga de la religión.

Durante la Edad Media, fue el pensamiento de San Isidoro de Sevilla el que marcó la pauta en este sentido. Las predicciones, los oráculos y las conjuraciones a los muertos propios de la magia, procederían de ángeles malignos³. Al proceder la magia de lo demoníaco esta no sería otra cosa que despreciable, nociva y su uso punible. Este enfrentamiento entre magia y religión encontrará proyección, como veremos más adelante, en el *Quijote* cervantino.

Alberto Magno, sin embargo, establece una clara distinción entre una *magia naturalis* y una magia demoníaca, practicada por nigromantes, encantadores, adivinos, etc. Los magos, al contrario que los practicantes de magia demoníaca, no deben despreciarse ni considerarse malvados porque, al contrario que estos, poseen el conocimiento de las causas naturales de las cosas y de sus efectos que, en principio, se presentan como maravillosos⁴. También esta doble concepción de la magia se ve reflejada en la obra cervantina como mostraremos a continuación.

Las prácticas de nigromantes, encantadores, adivinos son condenadas, asimismo, de forma vehemente por Santo Tomás de Aquino, que, como San Isidoro, considera sus rituales falsedades demoníacas y su aplicación, por tanto, nociva. Los milagros resultantes de la magia, por otra parte, sólo son tales en apariencia.

De acuerdo con esta distinción de dos tipos de magia, una científica, otra demoníaca, se plantea la cuestión de cómo distinguir la una de la otra. El cristianismo propone la Teología, en este sentido, como criterio de verdad. Surge, con ello, en el siglo XVI copiosa literatura destinada a combatir las peligrosas artes mágicas. En la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* de Pedro Ciruelo, de 1529, se define la Teología, precisamente, como «la ciencia que suele descubrir y avisar a los cristianos la grande abominación de estos pecados»⁵.

Por un lado, el Renacimiento hereda una concepción antinómica entre magia y religión. Por otro, distingue cuidadosamente entre *magia naturalis* y *magia prophana* o demoníaca, distinción que todavía se encuentra presente en el tratado sobre magia demoníaca del padre jesuita Martín del Río⁶, aparecido en 1599 y al que llegará a remitirse Feijoo en el siglo XVIII. Toda magia que no responda a causas naturales procede, en definitiva, de un pacto diabólico y debe, por tanto, rechazarse.

La *magia naturalis*, por el contrario, se convierte en la parte más destacada de las ciencias naturales porque estudia, precisamente, las fuerzas de la naturaleza, según señala en su *Discurso sobre la dignidad del hombre* el humanista Pico della Mirandola. La *magia naturalis* defiende una relación causal de hechos aunque astrológica, de tal modo que los hechos de la naturaleza se explicarían por la influencia de los astros. Los materia-

3. San Isidoro (1951: 199-202).

4. Goldammer (1980: 631-635).

5. Ciruelo (1952: XII).

6. Padre Martín del Río (1991: 119).

les de la naturaleza están supeditados, de esta forma, a la actuación del cielo y las cosas terrenas están, en consecuencia, determinadas por las estrellas. A través de su buena influencia, puede alcanzarse, por ejemplo, una buena condición física. De esta manera se une la astrología con la medicina.

La verdadera astrología, tal y como explica el maestro Ciruelo constituye una ciencia pues

habla de cosas que se causan por las virtudes de los cielos, que con sus movimientos y luces alteran el aire y la mar y la tierra; y así, causan diversos efectos de tiempos, es a saber: húmedo, seco, nublado, sereno, lluvioso, ventoso y de otras muchas maneras. Pues el verdadero filósofo que conoce las virtudes y propiedades de las estrellas, podrá por ellas conocer los efectos sobredichos en los elementos y en los hombres y aves y animalías y árboles; y podrá naturalmente decirlos antes de que vengan, es a saber: si el día o el mes será sereno o nublado, limpio, frío, caliente [...]. Y en estos juicios no hay vanidad ni superstición alguna⁷.

Se refiere el humanista a la astrología natural, perfectamente lícita, pues todos estos efectos responden a una causa natural. La astrología judiciaria que, por el contrario, anuncia hechos futuros cuyo resultado no procede de causas naturales, es considerada ilícita y supersticiosa⁸. Esta distinción entre dos tipos de astrología discurre paralela a la distinción de dos tipos de magia en la que hasta ahora venimos insistiendo y de ella encontramos, asimismo, testimonio en el *Quijote*. En el capítulo doce de la primera parte, Pedro, el cabrero, describe a Grisóstomo diciendo «que sabía la ciencia de las estrellas, y de lo que pasan allá en el cielo el sol y la luna, porque puntualmente nos decía el cris [eclipse] del sol y de la luna. Asimismo [continúa Pedro] adivinaba cuándo iba a ser el año abundante o estil [estéril]. Esa ciencia se llama astrología- matiza Don Quijote⁹.

En el episodio del retablo de maese Pedro, hace referencia Don Quijote a la astrología judiciaria que, frente a la anterior, «tan solo echa a perder con sus mentiras e ignorancias la verdad maravillosa de la ciencia»¹⁰.

La magia natural se relaciona, desde esta perspectiva, con los efectos producidos por los movimientos de los astros en los elementos y en los seres vivos, incluido el hombre y sólo es lícita, como hemos señalado, cuando estos efectos son naturales. La influencia de los astros puede determinar las mareas, o determinados cambios climáticos pero no, por ejemplo, el destino de un hombre.

Paracelso, alquimista, médico y astrólogo suizo de la primera mitad del siglo XVI, ve en la magia natural la capacidad de desvelar los misterios de la naturaleza y de dominar sus manifestaciones sirviendo, así, al hombre junto con la medicina. Mago y médico poseerían, desde esta perspectiva, un estatus similar¹¹. Como sucedía con la astrología,

7. Ciruelo (1952: 43).

8. Encontramos esta distinción todavía en el *Compendio Moral Salmaticense* (1805).

9. *Quijote*, I, 12, pp. 130-131.

10. *Quijote*, II, 25, p. 843.

11. Goldammer (1980: 631-635).

encontramos dos tipos de aplicación de la medicina, una la del científico, la otra la del practicante de magia negra.

La medicina sólo es lícita si es ejercida por aquel que posee los conocimientos naturales o científicos necesarios para hacerlo. Las hechicerías, supersticiones y demás creencias y prácticas asociadas con lo demoníaco, no son admitidas, aun cuando ayuden a curar al paciente; el fin no justifica los medios.

Fray Martín de Castañega en su *Tratado de supersticiones y hechicerías* de 1529 señala, a este respecto, que, por mucho que a algunos les parezcan supersticiones, no están reprobadas las prácticas o experiencias naturales de los médicos como traer raíces colgadas al cuello con propiedades curativas para determinadas enfermedades. Sin embargo, el hecho de que el paciente lleve colgadas al cuello cosas que no tienen ninguna virtud natural contra la enfermedad es cosa vana y supersticiosa¹². También Ciruelo, que se remite a San Isidoro, se pronuncia de manera similar¹³. Según Rodríguez Marín¹⁴, tenía mucho de superstición usar tahalí de piel de lobos marinos si se padecía de los riñones y Cervantes dice que Don Quijote lo usaba¹⁵.

Si alguno, ejemplifica el maestro Ciruelo

para sanar a otro del dolor de cabeza o de la fiebre, le atase a la pierna un poco de papel blanco o de lienzo, sin otra cosa alguna [...], claro es que sería una liviandad o cosa vana, porque ni el papel ni el lienzo de sí tienen virtud natural para echar fuera de la cabeza o del cuerpo el mal humor que causa aquel dolor; [...] mas porque el diablo es amigo de los que hacen obras vanas, contee muchas veces que con aquel papel blanco o lienzo el paciente sana. Y esto hácelo el diablo con ciertas maneras secretas [...] y hácelo para engañar a los simples, para que piensen que aquel papel tiene virtud para sanar de aquel mal; y así, háceles poner esperanza en aquella vanidad contra la ley de Dios que dice que es maldito el que pone esperanza en mentiras y vanidades falsas¹⁶.

Para encontrar la presencia de este tipo de magia no natural en el *Quijote* basta sustituir el papel blanco del que nos habla Ciruelo por un remedio más en consonancia con la novela de caballerías: el bálsamo de Fierabrás. En este contexto cabe entender la revelación de Don Quijote a Sancho en el capítulo X de la primera parte en la que le confiesa poseer la receta en la memoria del bálsamo infalible con el que, dice el caballero manchego, «no hay que tener temor a la muerte ni hay pensar morir de ferida alguna»¹⁷. Después de ser Don Quijote apaleado por el cuadrillero de la Santa Hermandad tras la confusión nocturna con Maritornes en la venta, este consuela a su escudero, diciéndole que hará ese bálsamo precioso con el que sanarán en un abrir y cerrar de ojos. Efectivamente, Don Quijote toma sus simples, hace con ellos un compuesto que pone en una alcuza y

12. Castañega (2001: 63-67).

13. San Isidoro (1951: 144).

14. Muñoz Iglesias (1989: 265-266).

15. *Quijote*, II, 18: «Ciñóse su buena espada, que pendía de un tahalí de lobos marinos, que es opinión que muchos años fue enfermo de los riñones».

16. Ciruelo (1952: 28).

17. *Quijote*, I, 10, 114.

dice sobre ella más de ochenta paternostres y otras tantas avemarías y salves y credos, acompañando a cada palabra una cruz, a modo de bendición. Este tipo de ceremonias, señala Castañega, no tienen ningún tipo de virtud natural ni son empíricas por lo que deben ser consideradas supersticiones¹⁸.

Bebe, en fin, Don Quijote el brebaje «y apenas lo acabó de beber, cuando comenzó a vomitar, de manera que no le quedó cosa en el estómago; y con las ansias y agitación del vómito le dio un sudor copiosísimo[...] quedóse dormido más de tres horas al cabo de las cuales despertó y se sintió aliviadísimo del cuerpo y en tal manera mejor de su quebrantamiento, que se tuvo por sano y verdaderamente creyó que había acertado con el bálsamo de Fierabrás y que con aquel remedio podía acometer desde allí adelante sin temor alguno cualesquiera ruinas, batallas y pependencias, por peligrosas que fuesen»¹⁹.

Don Quijote sana por los sudores con los que expulsa el mal humor que le provoca los dolores, por la cura de sueño y por la pequeña dosis de fantasía que le hace creer haber acertado con el bálsamo milagroso. Ciruelo sostiene, a este respecto, que no se excusa el pecado por haber causado en el enfermo una recia imaginación para sanar el mal de la enfermedad pues este ofende a Dios, que aborrece a todos los que obran vanidades vacías de virtud natural²⁰. Prueba de que la cura de Don Quijote obedece más a la fuerza de su imaginación que a la de las propiedades naturales del brebaje es el efecto que este produce en el pobre Sancho quien, después de beberlo, «daba con tales parasismos y accidentes, que no solamente él sino todos pensaron que se le acababa la vida. Duróle esta borrasca y mala andanza casi dos horas, al cabo de las cuales no quedó como su amo, sino tan molido y quebrantado, que no se podía tener»²¹.

Los tratados acerca de la magia del XVI no le son desconocidos a Cervantes. Buen ejemplo de ello nos ofrece también en el episodio del retablo de maese Pedro. Don Quijote sospecha que este ha hecho un pacto con el demonio del que proceden las insólitas capacidades del mono adivino:

Hácese creer esto [dice Don Quijote] el ver que el mono no responde sino a las cosas pasadas y presentes y la sabiduría del diablo no se puede estender a más, que las por venir no las sabe si no es por conjeturas, y no todas veces, que solo a Dios está reservado conocer los tiempos y los momentos, y para Él no hay pasado ni porvenir, que todo es presente. Y siendo esto así, como lo es, está claro que este mono habla con el estilo del diablo, y estoy maravillado de cómo no le han acusado al Santo Oficio²².

Las sospechas de Don Quijote no son infundadas sino que se remiten al capítulo VIII de la *Reprobación de Supersticiones y Hechicerías* del maestro Ciruelo, quien distingue entre tres maneras de cosas secretas: unas son ya pasadas, otras presentes y otras por venir. De las cosas ya pasadas en el mundo, aunque los hombres las tengan olvidadas, el diablo tiene memoria y las sabe casi todas cómo y en qué manera acaescieron y las puede contar

18. Castañega (2001: 64).

19. *Quijote*, I, 17, 180.

20. Ciruelo (1952: 144).

21. *Quijote* I, 17, 182.

22. *Quijote*, II, 25, 843.

como un grande coronista, porque todas las tiene en su memoria. Otro tanto dicen de las cosas que ahora son presentes, que todas las ve muy claramente dondequiera que estén en todo el mundo, por muy secretas y escondidas que estén. En las cosas que están por venir, sin embargo, a menos que estas sean predecibles por la ciencia, el diablo no puede tener certidumbre porque dependen de la voluntad del hombre o de la casualidad. «Sólo Dios es a quien ninguna cosa le viene por acaescimiento de caso ni de fortuna; porque Él todas las cosas sabe antes que vengan y todas las tiene proveídas»²³.

Don Quijote, como señala Don Diego de Miranda en el capítulo 18 de la segunda parte, hace las cosas propias del mayor loco del mundo y dice razones tan discretas que borran y deshacen sus hechos²⁴. Como loco se comporta en lo que respecta a su manía caballeresca, como cuerdo en lo demás. De igual modo, nos presenta Cervantes a un Don Quijote lúcido en la cuestión de la magia, versado en fuentes clásicas y renacentistas siempre y cuando no le ataque su manía caballeresca, en cuyo caso, se mostrará agorero y supersticioso. De ello se nos ofrecen múltiples muestras a lo largo de la obra.

En el capítulo cuatro de la segunda parte, por ejemplo, toma como «felicísimo agüero» los relinchos de Rocinante determinando partir de nuevo a la búsqueda de aventuras a los tres o cuatro días²⁵. Cuatro capítulos más adelante, Don Quijote y Sancho vuelven a tomar por felicísimo agüero el relinchar de Rocinante y los suspiros y rebuznos del rucio, a lo que añade Cervantes con ironía que «si se ha de contar verdad, más fueron los suspiros y rebuznos del rucio que los relinchos del rocín, de donde coligió Sancho que su ventura había de sobrepujar y ponerse encima de la de su señor, fundándose no sé si en astrología judiciaria que él se sabía, puesto que la historia no lo declara»²⁶. En el capítulo nueve tiene el enamorado caballero a mal agüero que, en el silencio de la noche, rebuznara un jumento, gruñera un puerco y mayaran gatos²⁷.

El Don Quijote lúcido, sin embargo, no parece desconocer el hecho de que los agüeros vayan contra la religión cristiana. En el capítulo 58 de la II parte le dice a Sancho que estos no se fundan en razón natural alguna:

Levántase uno de estos agoreros por la mañana, sale de su casa, encuéntrase con un fraile de la orden del bienaventurado San Francisco y, como si hubiera encontrado con un grifo, vuelve las espaldas y vuélvese a su casa. Derrámasele al otro mendoza la sal encima de la mesa, y derrámasele a él la melancolía por el corazón, como si estuviese obligada la naturaleza a dar señales de las venideras desgracias con cosas de tan poco momento como las referidas. El discreto y cristiano no ha de andar en puntillos con lo que quiere hacer el cielo²⁸.

Sin embargo, en el capítulo 73, de nuevo en su rol de caballero andante y ante el temor de no volver a ver a Dulcinea, interpreta como mal agüero el que unos galgos persigan a una liebre. Sancho la coge y se la presenta a su señor a quien encuentra diciendo: «¡*Malum*

23. Ciruelo (1952: 59).

24. *Quijote*, II, 18, 773.

25. *Quijote*, II, 4, 659.

26. *Quijote*, II, 8, 687.

27. *Quijote*, II, 9, 695.

28. *Quijote*, II, 58, 1098.

signum! ¡*Malum signum!* Liebre huye, galgos la siguen: ¡Dulcinea no parece!», lo que le cuesta al amo el reproche del escudero:

He aquí, señor, rompidos y desbaratados estos agüeros, que no tienen más que ver con nuestros sucesos, según que yo imagino, aunque tonto, que con las nubes de antaño. Y, si no me acuerdo mal, he oído decir al cura de nuestro pueblo que no es de personas cristianas ni discretas mirar en estas niñerías, y aun vuesa merced mismo me lo dijo los días pasados dándome a entender que eran tontos todos aquellos cristianos que miraban en agüeros²⁹.

La asunción por parte de Don Quijote del papel de caballero andante conlleva la aceptación implícita de las condiciones poéticas del mundo caballeresco en el que la magia interviene influyendo, a favor o en contra, en las aventuras de sus protagonistas. Para el maestro Venegas, maestro de gramática, censor y autor de numerosos textos de contenido filosófico y religioso del siglo XVI, no ve en «los libros desaforados de caballerías» otra cosa que «sermonarios del diablo»³⁰.

Al tratar de trasladar la magia al mundo real, esa que no obedece a causas naturales y posee poder para determinar el destino del hombre, nuestro protagonista cae en una contradicción evidente, pues esta es incompatible con la virtud cristiana. La incompatibilidad entre el caballero andante y el virtuoso cristiano se pone de relieve en numerosos pasajes de la obra. En el capítulo 19 de la primera parte, por ejemplo, tomando a un eclesiástico por demonio, arremete contra él, excusándose al volver a la lucidez y reconocerlo: «no pensé que ofendía a sacerdotes ni a cosas de la Iglesia, a quien respeto y adoro como católico y fiel cristiano que soy, sino a fantasmas y a vestiglos del otro mundo». Subraya Regalado, también a este respecto, que Don Quijote se encomienda a Dulcinea pero si se acuerda de Dios lo hace tan en secreto que ni el autor de su historia se entera³¹.

Tanto magia, como agüeros, hechicerías y supersticiones, en el Quijote asociados a la caballería andante, atentan, como señala el maestro Ciruelo,

contra el primero mandamiento y contra la muy excelente virtud de la religión, que estas hechicerías y supersticiones [por lo que] se deben echar de la tierra de los cristianos como cosas muy malas y ponzoñosas, y muy perjudiciales a la honra de Dios, y muy dañosas y peligrosas a las ánimas³².

Don Quijote, no obstante, deja ver con claridad su voluntad de ser buen cristiano en muchos pasajes de la novela. Lo que determina, en este sentido, el fracaso de sus acciones es, sin embargo, el hecho de que supedita la religión a la caballería y, con ello, a la magia. Según señala en el capítulo 18 de la segunda parte, la caballería es una ciencia que encierra en sí las demás ciencias, incluida la Teología³³. El abandono de la caballería andante y, con ello, de la magia, supone, a su vez, la vuelta a los valores cristianos pues, como señala el escribano del testamento de Don Quijote «nunca había leído en ningún libro de

29. II, 73, 1210- 1211

30. Citado por Mayans y Siscar (1984: 229).

31. Regalado (2008: 202).

32. Ciruelo (1952: 19).

33. *Quijote*, II, 18

caballerías que algún caballero andante hubiese muerto en su lecho tan sosegadamente y tan cristiano como Don Quijote»³⁴.

Don Quijote parece reconocer ya explícitamente la relación entre el fracaso de sus acciones en conexión con su alejamiento de la verdadera religión en el capítulo 58 de la segunda parte. A la vista de las imágenes de San Jorge, San Martín, Santiago y San Pablo exclama que por buen agüero ha tenido haberlas visto:

porque estos santos y caballeros profesaron lo que yo profeso, que es el ejercicio de las armas, sino que la diferencia que hay entre mí y ellos es que ellos fueron santos y pelearon a lo divino y yo soy pecador y peleó a lo humano. Ellos conquistaron el cielo a fuerza de brazos, porque el cielo padece fuerza, y yo hasta agora no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos³⁵.

Las intenciones de Don Quijote son buenas, inmejorables, su sistema de valores es digno de encomio³⁶ pero Cervantes pretende mostrar que los principios últimos a los que se aferra son falsos y, al fallar la premisa, la conclusión no puede ser válida. Así se deja patente ya en el capítulo ocho de la primera parte donde Don Quijote justifica su arremetida contra los molinos de viento con ser «gran servicio de Dios quitar tan mala simiente sobre la faz de la tierra». Aunque la caballería andante se ponga, en este caso, al servicio de la religión, la magia, inherente a lo caballeresco, impide que aquella le rinda verdadero servicio. La embestida no puede acabar sino en fracaso.

La magia actúa como elemento reflector de la incompatibilidad del mundo caballeresco de Don Quijote, que, como caballero andante pone su destino en manos de la magia, con la realidad del hombre cuerdo y buen cristiano. Caro Baroja, de hecho, ve la significación última del *Quijote* en el enfrentamiento entre una concepción mágica del mundo y una antimágica, más que en el enfrentamiento entre lo ideal y lo real.³⁷

En el Barroco, como hemos visto, las cuestiones metafísicas se hallaban íntimamente unidas a las cosmológicas. Sin embargo, según señala Hoppe³⁸, a medida que las ciencias naturales fueron independizándose de la filosofía, los fenómenos naturales fueron dejando de remitirse a conexiones causales sobrenaturales. En la literatura de la Ilustración, al contrario que en la literatura barroca, se rechaza categóricamente la astrología o la magia natural.

La parodia a la novela de caballerías en el *Quijote* corre pareja a la de un elemento consustancial a la misma como es la magia, causante, por otra parte, de la falta de verosimilitud que le valdrá al género caballeresco el rechazo de los humanistas del siglo XVI. Pero la concepción negativa del elemento mágico no sólo unirá a Cervantes con esta corriente del XVI sino que, constituirá, asimismo y paradójicamente, un nuevo factor que explicaría la favorable recepción que disfrutó la obra en el siglo XVIII. Veamos de qué manera.

34. *Quijote*, II, 74, 1221

35. *Quijote*, II, 58, 1097

36. *Quijote* II, 18, 774: «ha de ser casto en los pensamientos, honesto en las palabras, liberal en las obras, valiente en los hechos, sufrido en los trabajos, caritativo con los menesterosos y mantenedor de la verdad, aunque le cueste la vida defenderla».

37. Caro Baroja (1967: 168-171).

38. Hoppe (1967: 782).

Los ilustrados vieron en el *Quijote* la manifestación literaria de los gustos neoclásicos centrados en la combinación horaciana del *prodesse et delectare*, en la sencillez expresiva frente a la artificiosidad decadente del Barroco tardío y dejaron patente su admiración por Cervantes de forma explícita. El padre Isla presenta, orgulloso, su *Fray Gerundio* como novela cervantina y espera que España vuelva a aportar a Europa hombres gloriosos «como lo han sido siempre los Cervantes y los Quevedos»³⁹, Cadalso se lamenta la escasez en la que hubo de vivir tan gran ingenio⁴⁰. Ramón de la Cruz lo define como «bien cortada pluma»⁴¹. El *Quijote* cervantino encaja a la perfección en la preceptiva neoclásica que centra la finalidad de la novela en la enseñanza. No es raro, entonces, que se admiraran las obras del clásico del Siglo de Oro español en las que el aprovechamiento se declara de manera más explícita, esto es, en las *Novelas ejemplares* y en el *Quijote*, residiendo el mérito fundamental de este último en haber acabado con los perniciosos libros de caballerías.

La falta de verosimilitud que caracteriza al género se debe, en gran parte, a la presencia de magias y encantamientos lo que, a su vez, parodia Cervantes en su *Quijote* en la medida en que las presenta como la justificación a la que el hidalgo manchego recurre de manera constante para explicar, de forma plausible, su visión caballeresca de la realidad. Y esto supone una nueva concomitancia con los ilustrados españoles quienes luchan contra el absurdo de brujerías, supersticiones y hechicerías. Cadalso, por ejemplo, compara a los malos críticos que toman todas las obras que les salen al camino, con Quijotes que salen «a la búsqueda de encantadores»⁴². Quintana denosta el *Persiles* frente al *Quijote* por

la repugnancia que causa ver a Cervantes autorizar en su obra las visiones de la astrología judiciaria, la fuerza de los hechizos, y otras supersticiones groseras de igual clase, que desdican de la fuerza y superioridad de razón con que se escribió el *Quijote*. Por estas causas el *Persiles* ha quedado en la clase de los libros de mero entretenimiento, y son pocos los que, dotados de verdadero buen gusto, suelen repetir su lectura⁴³.

La magia comporta, por tanto, implicaciones poéticas en la medida en que se relaciona con el carácter verosímil que ha de tener la buena novela según los gustos neoclásicos. E implicaciones éticas. Para Mayans, la magia constituye un delito contra el Derecho sagrado así como contra el Derecho privado⁴⁴.

Según Feijoo, el hombre no hizo otra cosa que corromper sus costumbres cuando creó «deidades favorables a sus apetitos»⁴⁵. Cae Don Quijote en el mismo error creando gigantes y encantadores, necesarios para la supervivencia de su manía caballeresca.

39. Isla (1992: 129).

40. Cadalso (1993: 287).

41. Ramón de la Cruz (1915: 358).

42. Cadalso (2002: 66).

43. Quintana (1885: 101).

44. Mayans (1985: 560).

45. Feijoo (1952: 374).

La magia es, pues, en conclusión, elemento vinculante de Cervantes con la tradición precedente, que proyecta en el conflicto magia-religión y en la preocupación por la verosimilitud, y con la posterior, constituyéndose en precursor en la lucha contra la magia y la inverosimilitud a través de la parodia y adelantándose, con ello, en un siglo a la problemática neoclásica, lo que muestra, de nuevo, y sin lugar a dudas, la complejidad intrínseca de la obra cervantina que le ha proporcionado el estatus de clásico universal.

Bibliografía

- CADALSO, J. (1993): *Cartas marruecas*. Madrid: Cátedra.
- (2002): *LOS ERUDITOS A LA VIOLETA*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Universidad de Alicante.
- CARO BAROJA, J. (1967): *Vidas mágicas e Inquisición*. Madrid: Taurus.
- CERVANTES, M. de (1998): *Don Quijote de la Mancha*, Barcelona: Crítica.
- CIRUELO, P. (1952): *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*. Madrid: Colección Joyas Bibliográficas.
- CRUZ, R. de la (1915): *El pueblo quejoso*. Madrid: Bailly-Baillière.
- DE CASTAÑEGA, F. M. de (2001): *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Madrid: ... de la Luna.
- DE SEVILLA, S. I. (1951): *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- DEL RÍO, M. (1991): *La magia demoníaca*. Madrid: Hiperión.
- FEIJOO Y MONTENEGRO, F. B. J. (1961): *Obras escogidas*, II. Madrid: Biblioteca de autores españoles.
- (1952): *Obras escogidas*, I. Madrid: Biblioteca de autores españoles.
- GOLDAMMER, K. (1980): «Magie» en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Bey Schwabe & Co. AG, pp. 631-635.
- HOPPE, K.: «Philosophie und Dichtung» en Stammler, W., *Deutsche Philologie im Aufriss*, Band III, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 1967.
- ISLA, J. F. de (1992): *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*. Madrid: Gredos, p. 129.
- MAYANS Y SISCAR, G. (1985): *Obras completas*, IV. Valencia: Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva.
- (1984): *Obras completas*, II. Valencia: Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva.
- MUÑOZ IGLESIAS, S. (1989): *Lo religioso en el Quijote*. Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso.
- QUINTANA, M. J.: «Cervantes» en: Fesenmair, J. (ed.), *Spanische Bibliothek*, J. Lindauersche Buchhandlung, München, 1885.
- REGALADO, A. (2008): «La religión de don Quijote» en *Cervantes y las religiones*. Ruth Fine y Santiago López Navia, Madrid-Frankfurt: Iberoamericana- Vervuert.